18e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 43 22 OCTOBRE 1896.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

LA BULLE « APOSTOLICÆ CURÆ »

SUR LES ORDINATIONS ANGLICANES

Q. — L'*Ami* ne pourrait-il pas nous donner une analyse de la Bulle qui condamne les ordinations anglicanes ?

R. — Notre intention était de faire ce travail, mais nous le trouvons tout fait dans le *Times*, qui est, on le sait, le grand journal anglais.

Nous donnons la traduction d'un article de fond de son numéro du 21 septembre, où avec une analyse assez exacte de la. Bulle *Apostolicæ curæ*, il fait connaître l'impression qu'elle lui cause. C'est une impression de parfaite indifférence. L'article est écrit par un de ces membres de l'*Eglise large*, qui, en fait de religion, ne font guère attention qu'à la morale et attachent peu d'importance au dogme. Les membres de l'*Eglise large* n'ont jamais été précisément hostiles au projet d'union en corps de l'Eglise anglicane à l'Eglise catholique; mais comme ce projet était, ou du moins leur paraissait basé sur l'espoir d'amener l'Eglise catholique à des concessions dogmatiques, ils l'ont constamment regardé comme une assez ridicule utopie.

Voici l'article du *Times :*

« La Bulle papale sur les Ordinations anglicanes, dont nous publions aujourd'hui en entier la traduction autorisée, expose clairement pourquoi une enquête au sujet de la validité des Ordinations anglicanes a été faite en ces derniers temps, ainsi que la méthode qu'on y a suivie, l'espèce d'évidence par laquelle cette question a été résolue, la conclusion à laquelle on a fini par arriver. Cette conclusion ne pouvait être douteuse pour personne. La question n'était pas nouvelle. Elle avait été soulevée bien des fois et avait toujours reçu la même solution : à savoir que les ordinations anglicanes étaient invalides dans le sens romain du mot, c'est-à-dire qu'elles ne renfermaient pas la nature et les effets d'un sacrement, et, en particulier, qu'elles n'entraînaient pas le pouvoir de consacrer et d'offrir en sacrifice au Père Eternel le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur.

« La première chose à faire, c'était de montrer quelles avaient été les décisions antérieures de l'Eglise. Une foule de cas se présentaient, depuis l'envoi par le Pape Jules III de Réginald Pole comme légat, sous le règne de la reine Marie, et sa manière de traiter des cas spécifiques et concrets à lui soumis, jusqu'à la réordination, en 1704, de John Clement Gordon qui aurait déjà été légitimement ordonné si le rituel anglican avait été regardé comme suffisant pour conférer les ordres. Dans tous ces cas, même manière d'agir. Les ordres conférés conformément au rituel employé sous le règne d'Edouard VI et remis en usage sous la reine Elisabeth, étaient regardés comme nuls et vains. Cette décision de l'Eglise romaine avait été tellement invariable, l'autorité sur laquelle elle reposait était si peu mise en question, que la Bulle va jusqu'à déclarer qu'aucun catholique au courant des faits ne pouvait avoir aucun doute sur cette matière.

« Mais, demandera-t-on, quel était le défaut précis qui autorisait et obligeait l'Eglise romaine à rejeter les ordinations anglicanes comme nulles, et qui a amené le pape Léon XIII et ses conseillers, après nouvel examen de la chose, à porter le même jugement? La Bulle nous répond que le Rituel d'Edouard péchait de deux façons, par la forme et par l'intention. Et d'abord, quant à la forme ; les paroles de l'ordination, qu'il s'agit d'un prêtre ou d'un évêque, étaient simplement : Recevez le Saint-Esprit, paroles qui, selon la remarque de la Bulle, ne disent pas plus que celles employées pour la confirmation, et qui par conséquent étaient insuffisantes pour conférer au prêtre ou à l'évêque les pouvoirs particuliers et surnaturels qui appartiennent en propre à sa charge. Et ce n'était pas là un défaut accidentel. Les paroles employées avaient été, dit la Bulle, détournées de parti pris de la forme usitée anté-

rieurement, et on les avait disposées de manière à exclure toute allusion aux fonctions et aux pouvoirs particuliers dont le clergé romain revendique l'exercice et la possession. Le même défaut, d'ailleurs, se rencontre dans le reste du cérémonial, si bien que, quoique les prières déterminées aillent plus loin quant au sens que ne vont les paroles constituant la forme sacramentelle, cependant elles sont loin d'être ce qu'elles devraient être, puisque, elles aussi, avaient été remaniées dans les passages que l'Eglise romaine considère comme essentiels.

« A ce défaut de forme qu'on allègue, se lie intimement le défaut allégué d'intention. La doctrine romaine de l'intention en tant que nécessaire à la validité d'un sacrement, est clairement exposée dans la Bulle. L'Eglise, y est-il dit, ne juge pas de la pensée et de l'intention en tant qu'elles sont, par nature, quelque chose d'interne, mais en tant seulement qu'elles sont manifestées au dehors. Ceux donc qui employent la forme voulue et la matière requise pour faire ou conférer un sacrement, sont par là même censés faire ce que fait l'Eglise. Mais lorsque le rite a été changé avec l'intention manifeste d'introduire un autre rite non approuvé par l'Eglise, et de rejeter ce que fait l'Eglise et ce qu'elle regarde, par l'institution du Christ, comme appartenant à la nature du sacrement, alors il n'y a pas seulement défaut d'intention, mais on se trouve en présence d'une intention ennemie et destructive du sacrement. Or, ces points admis, il en découle clairement que Mathieu Parker et ses successeurs n'ont pas pu être évêques dans le sens romain du mot. Ils n'ont pas pu posséder ni transmettre à d'autres les mystérieux et surnaturels pouvoirs que le clergé catholique romain revendique, et que quelques membres du clergé anglican prétendent partager avec lui.

« Et qu'on ne dise pas, étant donnés les défauts du Rituel d'Edouard dans des choses essentielles, que des changements introduits un siècle après ont pu réparer ce malheur. La chaîne d'or une fois brisée ou continuée avec un métal moins noble, aucune dorure survenant aux anneaux inférieurs ne pouvait réparer le dommage ni leur rendre la valeur perdue. Il n'y a pas jusqu'à la tentation de corriger le Rituel, que la Bulle ne cherche à tourner contre ses auteurs. Elle est considérée comme un aveu de l'insuffisance du Rituel d'Edouard ; en l'entreprenant, on confessait que le vrai sacrement de l'ordre s'était perdu, et, dans ce cas, perdu irréparablement.

« La Bulle emprunte une grande force à sa modération même. Elle fait ou implique de grandes concessions à l'Eglise anglicane. Nous n'y trouvons aucune tentative de ressusciter l'histoire de Nag's Head, aucune insinuation laissant entendre que les quatre évêques qui ont ordonné Mathieu Parker fussent personnellement incapables, ou que la cérémonie n'eût été accomplie d'après les formes prescrites et dans l'ordre convenable.

« Le seul point en question est de savoir si ce qui a été dit et fait en cette circonstance et ce qu'on avait l'intention de dire et de faire, était suffisant pour conférer le vrai *summum sacerdotium*, à savoir : le pouvoir de consacrer et d'offrir en sacrifice le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur, et d'ordonner des ministres qui par l'acte de l'ordination devenaient dépositaires de ce pouvoir.

« C'est cela et c'est cela seulement que la Bulle refuse au clergé anglican, de sorte qu'elle ne frappe aucunement ceux de ses membres qui n'ont jamais prétendu à de tels pouvoirs, et qui sont parfaitement satisfaits d'une position dont la Bulle leur abandonne la libre jouissance.

« La sentence de la Bulle déclarant que les ordinations d'après le rite anglican ont été et sont absolument nulles et vaines, est, comme on le pense bien, sans appel. La question ne pourra plus sous aucun prétexte être remise en doute ; de cette sorte le terrain a été déblayé, et nous savons tous maintenant quelle est exactement notre position. Voilà qui est bien. *Interest republicæ ut sit finis litium*, et nous n'avons aucune raison de nous plaindre d'une décision qui obligera les chefs de l'Eglise les plus avancés à trouver à parler d'autre chose que de plans de réunion avec l'Eglise romaine, sur des bases réglées par eux-mêmes. Cette Eglise entend ne leur rien proposer que ses propres volontés, et « ceux qui cherchent d'un cœur sincère la possession d'une hiérarchie et des ordres » sont avertis clairement où ils pourront les trouver et à quelles conditions.

« La Bulle en finit, une fois pour toutes, avec toutes illusions semblables à celles mentionnées plus haut. Il va sans dire que ceux qu'elle vise restent entièrement libres de rejeter ses conclusions dans leur teneur présente. Ils peuvent alléguer et continuer de croire qu'ils sont revêtus de pouvoirs sacerdotaux aussi étendus que leurs confrères catholiques romains, et que leurs ordinations ont juste la valeur qu'ils leur ont toujours attribuée. Mais ils ne pourront pas s'empêcher de voir qu'ils ont reçu en plein visage un rude soufflet d'une main qu'ils croyaient bienveillante, et qu'ils n'ont pas plus de secours à espérer de la part de Rome que de n'importe quelle autre section de l'Eglise, excepté celle à laquelle eux-mêmes appartiennent.

« Ceci dit, nous ne nous soucions guère d'entrer plus avant dans cette affaire. Pour nous, cette controverse n'a aucun sens et n'en a jamais eu. Nous n'allons pas cependant jusqu'à nous persuader que nous n'en entendrons plus parler. Elle peut fournir matière au congrès de cette année et peut-être au synode de l'année prochaine. Mais ce que nous pouvons du moins affirmer, c'est que nous n'entendrons plus mettre en avant d'impuissants projets et des propositions de réunion avec une Eglise étrangère qui vient de déclarer, et non pour la première fois, qu'elle entend ne rien accorder à qui que ce soit. Comme l'archevêque de Cantorbéry le fait justement remarquer dans son discours prononcé à Dublin, la leçon sera excellente pour

ceux qui se sont laissés aller à croire que l'Eglise romaine était devenue aujourd'hui autre qu'elle n'était autrefois. »

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans le n° 26 de cette année, page 559, en réfutant Mgr Hugonin, vous dites :

« Voilà bien, en termes différents, *le jugement synthétique a priori* de Kant et de son école. Et l'on sait où il nous a menés; on sait aussi où nous a menés l'*impératif catégorique* en morale, type à peine déguisé sous le *jugement d'estime a priori* de Rosmini et de son vénérable disciple, Mgr l'évêque de Bayeux. »

Or, dans la Philosophie de Fonsegrive, je trouve le passage suivant, où l'impératif catégorique de Kant est mentionné avec éloge :

« Kant a très bien indiqué ce qui caractérise le devoir dans la conscience, en disant que le devoir est un *impératif catégorique*. Notre devoir ne consiste pas à faire ce que nous voulons ou ce qui nous plaît, mais à remplir notre essence. Il nous dit : Sois homme, *Esto vir*, sans y ajouter aucune sorte de condition. Ainsi, on peut dire que l'idée du devoir et le sentiment de l'obligation qui en résulte sont innés dans l'homme, et qu'il les porte en lui par là même qu'il a conscience d'avoir une essence et qu'il sent tous ses actes dépendre de cette essence; chez tous les hommes et chez tous les peuples, on a pu constater des marques de cette idée et de ce sentiment, des idées de moralité et des jugements motivés par ces idées. Mais la connaissance des devoirs particuliers n'est aucunement innée, elle a dû varier de pays à pays, de peuple à peuple, d'époque à époque, et ainsi, bien qu'il y ait eu toujours et partout une certaine moralité, le contenu de la moralité a pu varier et a varié en effet. L'idée de la véritable moralité s'enrichit, en effet, à mesure qu'augmente la science de l'homme, à proportion que son essence véritable est plus connue et que sont mieux déterminés ses rapports avec le reste des choses. » (Fonsegrive, *Eléments de Philosophie*, tome II, Morale, page 360.)

Voudriez-vous avoir, Monsieur le Rédacteur, l'extrême obligeance : 1° de me bien définir le jugement synthétique *a priori* de Kant, son impératif catégorique ; — 2° d'indiquer où cela nous a menés ; — 3° de me donner votre appréciation sur la page que je vous cite ?

R. — Ad I. — Vous trouverez aisément dans tous les auteurs de philosophie les définitions du *jugement synthétique a priori* et de l'*impératif catégorique*. Ce que vous y rencontrerez peut-être plus difficilement, c'est la traduction, en langage bien clair, des idées, d'ailleurs fort obscures et confuses, qui se cachent sous ces nouveautés d'expression, comme d'ailleurs sous la plupart des formules de la philosophie kantiste. Dieu nous garde de condamner nos lecteurs à une étude « ex professo » sur un si scabreux et « transcendantal » sujet. Quelques mots seulement suffiront pour vous mettre sur la voie de recherches plus approfondies et donner au moins substantiellement réponse à vos questions.

a) Le jugement synthétique a priori. — Tout jugement ou proposition se compose de deux idées (deux termes significatifs par eux-mêmes) réunies logiquement par la « copule » ou verbe qui exprime le fait de l'union. Jusqu'ici pas de difficulté.

Si l'on cherche dans un jugement donné quel est logiquement le rapport de l'attribut au sujet, deux cas peuvent se présenter :

1° Il peut se faire que l'attribut appartienne *essentiellement* au sujet, en constitue une partie indispensable, de telle sorte que le jugement énonce ou « développe » tout simplement une idée qui était par avance métaphysiquement et nécessairement contenue dans la notion du sujet : on a alors un *jugement analytique*. Exemples : Tout triangle a trois angles — Le tout est plus grand que la partie — La cause précède l'effet.

2° Il peut arriver au contraire que l'attribut ne convienne qu'accidentellement au sujet, c'est-à-dire que l'attribut exprime une idée, une qualité, qui n'est pas de l'essence du sujet, mais lui est ajoutée et comme jointe fortuitement. On a alors un *jugement synthétique*. Exemples : L'homme est sujet à l'erreur — Le chien est fidèle — Pierre est savant.

La différence des deux sortes de jugement vient donc simplement du mode de liaison qui existe entre le sujet et l'attribut. Le jugement analytique ne fait qu'*analyser*, développer, résoudre logiquement en parties distinctes, des éléments qui sont en réalité métaphysiquement inséparables, liés entre eux à l'avance par une relation absolument nécessaire. Qand je dis : L'homme est un animal raisonnable, il est certain que ces deux termes, *animalité* et *rationalité*, sont des parties constitutives de son essence : la nature humaine est ainsi composée *a priori*, indépendamment de toute influence extérieure, de toute considération intellectuelle. Il peut se faire que je n'arrive pas sans le secours de l'expérience à obtenir cette connaissance analytique du composé humain, et que je l'atteigne, en fait, seulement *a posteriori ;* il n'en reste pas moins vrai que la vérité exprimée par mon jugement est en soi nécessaire, absolue, éternelle, *a priori*.

Il en va tout autrement des innombrables propositions synthétiques dans lesquelles je formule la constatation expérimentale de qualités qui ne conviennent qu'à titre accidentel aux sujets auxquels je les attribue. Ces deux propositions : — Pierre est grand, Paul est petit, — énoncent de deux individus de l'espèce humaine des caractères différents, donc des caractères nullement essentiels à l'espèce, donc enfin des caractères qui lui sont ajoutés, qui sont, par rapport à elle, *a posteriori*, logiquement parlant, encore que j'en puisse avoir une perception immédiate, sans déduction, par le seul fait de l'observation directe.

Il résulte de cette explication que tout jugement synthétique est nécessairement *a posteriori*, l'idée du sujet ne suffisant jamais à conduire ici à celle de l'attribut qui lui est étranger, et dont l'affirmation ne peut résulter que d'une considéra-

tion ou constatation expérimentale *a posteriori*, en droit comme en fait.

Or, Kant prétend qu'entre ces deux jugements contradictoires, jugement analytique (ou *a priori*) et jugement synthétique (ou *a posteriori*), il en est un troisième qu'il appelle jugement *synthétique a priori;* c'est-à-dire que, d'après lui, les jugements synthétiques sont de deux sortes : *a posteriori* (ceux que nous venons de définir plus haut) et *a priori*. Il fait observer que sur les trois caractéristiques logiques des jugements analytiques (contenance de l'attribut — universalité — nécessité), les deux dernières peuvent convenir à certains jugements qui n'ont pas la première et sont par conséquent synthétiques d'une manière spéciale. Exemples : Tout effet a une cause — Cinq et sept font douze — La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Ces jugements sont en effet *nécessaires*, et *universels;* ils sont donc sous ce rapport *a priori*. Mais, dit-il, comme leurs attributs ne sont pas analytiquement compris dans les sujets, ils ne sauraient être appelés analytiques. Ce sont donc des jugements *synthétiques a priori*.

Un jugement synthétique *a priori*, d'après Kant, est donc celui dont l'attribut, sans être contenu logiquement dans la notion du sujet, lui convient cependant nécessairement et universellement. Nous dirons tout à l'heure dans la réponse ad II ce qu'il faut penser de cette audacieuse innovation philosophique.

b) *L'impératif catégorique*. — Nous sommes ici en pleine morale et au fond même du plus profond des problèmes de morale : Quelle est, en définitive, la base, le roc solide, où s'appuie tout l'édifice de la moralité humaine ? On sait que la question a reçu un grand nombre de solutions différentes, rapportées dans toutes les histoires de la philosophie.

Kant, dès le début, prend nettement parti pour la théorie de la morale à principe absolu, c'est-à-dire indépendant de tout élément sensible, limité, contingent. Il constate dans l'arrière-fond de la raison pratique l'existence d'une loi souveraine, universelle, inamissible et intangible, qui ordonne à l'homme de faire son devoir. Après avoir dit que la fin est un « objet dont la représentation fait que le libre arbitre se détermine à l'atteindre par une action », il ajoute que l'homme peut se proposer, ou d'atteindre par ses actions la félicité sensible (la satisfaction de la gourmandise, de la luxure, de l'ambition et des autres passions de la sensibilité), ou d'accomplir la loi morale, qui embrasse *deux devoirs* fondamentaux desquels dérivent tous les autres : le *devoir de se perfectionner soi-même* et le *devoir de procurer le bonheur des autres*. Cet accomplissement de la loi morale et du devoir comme fin propre de la volonté humaine est non seulement supérieur aux fins particulières de la sensibilité, mais, de plus, il est généralement en opposition avec elles. La loi morale considérée, non comme objet, terme et fin de l'action, mais comme règle subjective, comme maxime générale déterminante de la volonté, principe et sujet de la moralité, peut se ramener à la formule suivante, à cet *impératif catégorique* : « *Handle so dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten koenne.* » — « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps servir de législation universelle* » — principe qui, au fond, revient tout bonnement à celui-ci, fort connu bien avant Kant : « Agis conformément au « dictamen » de la droite raison, et de telle sorte que ton action puisse servir de règle et d'exemple à ceux qui se trouveront placés dans les mêmes circonstances. »

Débarrassée du charabia germanique et d'une foule d'explications de détail qui en rendent l'intelligence difficile, la théorie kantiste de l'impératif catégorique ne diffère pas, dans sa formule substantielle, de l'éthique chrétienne traditionnelle.

L'impératif catégorique n'est au fond que la voix spontanée de la conscience, l'évidence subjective des principes premiers de la loi naturelle. Mais il importe de ne pas oublier que cette formule kantiste est le résultat d'une spéculation « transcendantale » tout du long empreinte des deux caractères que voici : subjectivisme et autonomisme absolu. *Subjectivisme,* car c'est seulement dans l'analyse subjective et tout interne de la raison pure-pratique, sans relation aucune avec un ordre réel extérieur toujours hypothétique, que Kant prétend trouver la raison dernière des principes fondamentaux de la morale ; *autonomisme absolu*, car c'est une morale qui prétend se passer de Dieu, et fait de l'homme la mesure suprême et indépendante de tout bien, de tout devoir, de tout droit, comme la critique de la raison pure, dans l'ordre spéculatif, avait fait du moi humain la souveraine cause et mesure subjective de toute intelligibilité, de toute vérité.

Il est bien entendu que nous ne donnons là qu'une exposition forcément incomplète à cause de sa brièveté. Il faudrait chercher ailleurs un développement plus ample, et plus fidèle dans ses détails, de tout ce qui se rapporte à l'impératif catégorique. Nous devions une courte, substantielle et intelligible réponse à notre interrogateur. Nous nous en tenons là. Passons maintenant à la critique.

Ad II. — *a*) Où nous a menés la philosophie, tant spéculative que morale, du prétendu sage de Kœnigsberg? Historiquement et logiquement, rien de plus clair que la réponse à cette question. Tous les manuels de philosophie chrétienne démontrent la filiation de ces trois conséquences naturelles de la philosophie kantiste : idéalisme, panthéisme, scepticisme.

La théorie des jugements synthétiques *a priori* n'est, il est vrai, qu'un engrenage de détail dans la vaste machine transcendantale : elle n'en a pas moins été pratiquement un des facteurs les plus

puissants de la diffusion des rêveries kantistes, en offrant aux esprits les plus prévenus l'apparence d'une confirmation éclatante du nouveau système subjectif de l'origine de nos idées. Qu'il y ait beaucoup de « subjectif » dans nos connaissances premières les plus abstraites et les plus universelles, et beaucoup « d'objectif » dans le phénomène expérimental de la sensation, tout le monde en peut convenir, sauf explication convenable de ces deux termes « subjectif » et « objectif. » Mais, entre ces deux extrêmes, entre la perception pour ainsi dire innée, des premiers intelligibles et les commotions grossières et concrètes de la sensibilité pure, entre l'idéal intelligible et le pur sensible, se trouve le domaine des innombrables jugements qui manifestent, en dose variable, la participation simultanée de l'intelligence et de la sensibilité dans le développement de nos connaissances. C'est le terrain ordinaire où s'exerce la plus grande part, la presque totalité de notre activité intellectuelle. Vider le plus possible de toute « objectivité » ce monde de nos spéculations, inductions, déductions et raisonnements ordinaires de toute sorte, c'était évidemment augmenter d'autant l'empire des théories subjectivistes et assurer plus efficacement par là même la démolition définitive du fameux pont par où, dit-on, l'intelligence doit passer pour atteindre avec certitude la réalité objective de ses connaissances.

Outre qu'elle est en soi contradictoire (car il n'y a pas de milieu entre un jugement analytique et un jugement synthétique, entre l'*a priori* et l'*a posteriori*), la théorie des jugements synthétiques *a priori* nous a donc menés pratiquement, beaucoup plus qu'une étude superficielle ne le laisserait supposer, à la pénétration des idées kantistes dans l'enseignement de la philosophie.

Resterait à en donner ici une réfutation en règle. Nous avons promis de nous en abstenir, n'ayant d'autre souci pour le moment que de répondre strictement à la question de notre correspondant.

b) Où nous a menés l'*impératif catégorique ?* — Ici, nous serons plus à l'aise, étant à l'avance assurés de parler pour un plus grand nombre de lecteurs et de ne point faire besogne inutile, ni par trop métaphysique, en insistant un peu sur les idées que professent nos modernes philosophes touchant les fondements de la morale.

Nous faisons à la théorie kantiste deux reproches principaux (nous ne donnons que ceux-là pour aller plus vite).

1° La morale de l'impératif catégorique est une morale *idéaliste*, et partant chimérique.

2° La morale de l'impératif catégorique est une morale *indépendante*, et partant insuffisante, nulle.

Qu'est-ce, en somme, qu'une morale dont toute la raison d'être se trouve uniquement dans l'acte absolument subjectif de la pensée humaine, sans relation d'aucune sorte avec un ordre réel extérieur, toujours problématique d'après l'hypothèse et l'ensemble de la philosophie de Kant ? Quand ma raison pure pratique me commande l'accomplissement de ce qu'elle croit être le devoir, pourquoi obéirais-je, si enfin je puis être, là comme ailleurs dans l'ordre spéculatif, le jouet d'une illusion ? Pourquoi sacrifierais-je la satisfaction certaine d'un plaisir sensible qui m'attire, à une prétendue loi rationnelle que j'aurais moi-même fabriquée de toutes pièces ? Et qui m'empêche de me donner à moi-même légitimement des ordres contradictoires, puisque, en fin de compte, l'autorité morale de la loi n'est qu'une *idée* sans correspondance objective certaine, une fantaisie de mon intelligence, prétendue « autonome », sans garantie aucune dans l'existence réelle d'un monde, d'une âme immortelle et libre et d'un Dieu créateur, existants en dehors de ma propre pensée ?

C'est là de la morale en l'air, disons idéaliste, ou simplement idéale, au sens abstrait et creux du mot.

Malgré les efforts désespérés que tentent les défenseurs du kantisme pour maintenir à l'impératif catégorique son caractère absolu d'obligation pratique, un logicien serré aura toujours le droit de leur dire : Faut-il donc moins de critique en morale qu'en spéculative ? et quelle raison, je vous prie, avez-vous de vous incliner devant le caractère absolu de l'impératif moral, que vous ne trouviez tout aussi évidemment dans l'impératif spéculatif qui impose, malgré vous, les premiers principes innés de l'entendement à l'assentiment naturel de la raison ? Or, vous niez la valeur de ce dernier ; vous en faites un pur produit *a priori* et subjectif de votre moi pensant ; donc vous devez conclure de même pour l'autre, et ne pas plus croire à la portée de l'obligation morale qu'à la valeur objective des perceptions spéculatives de l'intelligence.

Le panthéisme ou le scepticisme pratique devaient être et ont été les fruits naturels de la théorie morale de Kant, ainsi que le prouvent suffisamment l'histoire de ses disciples, et l'évolution des doctrines morales dans le monde où l'on traite avec faveur l'auteur de la *Critique de la raison pure*.

Mais laissons ces considérations, peut-être un peu difficiles à approfondir, et qu'il conviendrait de développer beaucoup plus longuement pour les mettre en pleine et saisissante lumière. Arrivons au grief que nous tenons pratiquement pour le plus grave de tous ceux qu'on a adressés à l'impératif catégorique.

D'après Kant et son école, il est philosophiquement possible et légitime de constituer une morale sans Dieu. « Le devoir pour lui-même », dit-on ; voilà qui paraît beau ; voyons si c'est assez.

D'où vient, je vous prie, dira un critique pointu, le devoir que j'ai d'obéir à la loi, à une loi quelconque, à la première, à la plus absolue de toutes, si vous voulez ? Kant répond : De nulle part ailleurs que du devoir lui-même, de l'idée qui me le

manifeste avec un caractère évident et absolu d'obligation.

Là-dessus, le philosophe, le critique, entend pousser encore plus loin son analyse et demande : Si je suis moi-même la mesure de l'autorité morale que je mets dans mon idée subjective du devoir, si aucune raison supérieure ne m'y détermine, pourquoi ferais-je mal en n'obéissant pas à l'impératif catégorique ? Est-ce donc un péché, un désordre, un mal enfin, que défaire ou de refaire ce qu'on a fait soi-même ? La loi morale, en fin de compte, est mon œuvre ; il me plaît de ne plus la trouver à mon goût, d'y désobéir : en quoi, s'il vous plaît, serais-je, en agissant ainsi, moins « autonome », moins moi-même, plus blâmable que lorsque je me laisse aller à obéir du premier coup aveuglément ? Votre morale n'étant ni absolue, ni universelle, ni immuable, ni objectivement sanctionnée par rien de certain, je vous défie d'arriver jamais à me démontrer que je doive en conscience, sous peine de faute, m'incliner devant le *dictamen* des ordres que je me donne moi-même par l'intermédiaire tout subjectif de mon impératif catégorique.

Et, de fait, une morale entièrement humaine est essentiellement une morale relative, individuelle, changeante, fantaisiste comme le « moi » auquel on prétend la rapporter ainsi qu'à sa dernière origine.

Qu'on y fasse attention, c'est à prendre ou à laisser : une morale sans Dieu, — nous voulons dire une morale dont l'analyse philosophique « complète » laisserait Dieu de côté, à son origine et à sa sanction finale, — est une morale condamnée à l'avance comme nulle dans son principe fondamental, à cause de son indépendance même vis à vis de Dieu. On cherchera éternellement un autre point d'appui solide à l'autorité absolue de l'obligation du devoir : en dehors de Dieu, tout est contingent, limité, variable, et, bon gré mal gré, sous un rapport ou sous un autre, insuffisant.

L'impératif catégorique de Kant a mené à la « morale indépendante » ceux qu'il n'a pas conduits au scepticisme pratique, ou même jusqu'au panthéisme par interprétation exagérée du prétendu absolu de la pensée humaine.

Ad III. — Nous avons eu déjà l'occasion de parler de M. Fonsegrive à nos lecteurs. Nous l'avons fait avec éloges, et non sans profiter de l'occasion pour recommander chaudement à qui de droit son excellent ouvrage *Eléments de philosophie, à l'usage des candidats au baccalauréat.* Pour nos écoles chrétiennes aucun livre de ce genre ne présente une plus rassurante orthodoxie. Faut-il donc répéter encore que M. Fonsegrive n'a pas entendu, sans doute, faire là une œuvre complète, avec tous les développements que pourrait comporter un grand traité de philosophie « ne varietur ? » Qu'on relève parfois chez lui certaines expressions plutôt incomplètes qu'incorrectes, rien à cela d'étonnant, et c'est le sort commun de tous les auteurs de manuels. Le passage qu'on nous cite présentement rentre précisément dans la catégorie des bonnes pages où le regard subtil du critique peut constater un léger défaut, qui est d'ailleurs sans inconvénient pour le public auquel il s'adresse.

Une réflexion préliminaire, tout d'abord. M. Fonsegrive admire la morale de Kant et ne s'en cache pas. A-t-il tort ? A-t-il raison ? Cela dépend. Il faut distinguer dans cette expression très vague et équivoque « la morale de Kant » deux choses très différentes : 1° les formules pratiques de cette morale ; 2° les principes ou théories philosophiques sur lesquels Kant les appuie.

1° *Les formules pratiques.* — Nous l'avons déjà dit, dans sa formule pratique la morale de Kant n'est pas nouvelle. C'est tout simplement la vieille morale de la nature et du bon sens, et aussi la morale chrétienne. *L'impératif catégorique* est un grand mot savant sous lequel il n'y a, au fond, rien autre chose que l'*habitus principiorum moralium* de saint Thomas et de la scolastique, rien autre chose que le « dictamen » des premiers principes innés de la loi morale naturelle : fais le bien, évite le mal, accomplis ton devoir, combats les mauvaises inclinations de la sensibilité, sois homme raisonnable, aime tes frères, etc.

Kant a logiquement déduit de ses principes toute une série de considérations morales qu'il aurait pu trouver en grande partie dans Aristote, et plus complètement encore dans le premier catéchisme venu.

Quoi d'étonnant dès lors si l'on s'est extasié sur les splendeurs et le désintéressement magnifique de la morale de Kœnigsberg ? Il a été et il est encore de bon goût de brûler quelque encens à la gloire de la grande morale de Kant, dans le monde officiel ou officieux de la philosophie universitaire. Sauf réserves de détail, nous n'y trouverions pas trop à redire, étant tout les premiers à considérer comme excellentes des conclusions qui sont les nôtres et qu'on nous a peut-être empruntées sans trop vouloir en convenir. M. Fonsegrive fait comme tout le monde et propose la morale de Kant à l'admiration des élèves : nous ne l'en blâmerons point, et plût à Dieu que cette morale-là — qu'on la prenne dans la *Critique de la raison pratique,* dans l'*Ethique à Nicomaque* ou dans le *Catéchisme* — fût un peu plus à la mode parmi nos contemporains.

Nous avouons cependant qu'il y aurait peut-être utilité à ne point présenter ici le produit sous sa marque de fabrique : on a si vite fait une déduction et conclu que si cette morale est merveilleuse, il doit y avoir de bien bonnes choses encore parmi les denrées qu'a mises en circulation dans le monde philosophique l'officine de Kœnigsberg !... C'est là un sophisme, nous le savons. Mais M. Fonsegrive nous pardonnera de penser que si la crédulité publique s'y laisse prendre aisément, c'est une raison peut-être de la prémunir contre ses enthousiasmes irréfléchis.

2° *Les principes.* — Il faut, en effet, parler tout

différemment de *l'analyse philosophique* et des prétendus principes sur lesquels Kant construit son système de morale. Une conclusion, on le sait, peut être fort juste, bien qu'elle soit précédée de prémisses fausses : c'est précisément ce que l'on peut remarquer dans le cas présent. Tout ce que nous avons dit précédemment montre assez ce qu'il faut penser théoriquement des fondements rationnels de l'impératif catégorique. Nous doutons fort qu'un catholique puisse arriver à y souscrire, et c'est une raison majeure pour nous d'affirmer que certainement M. Fonsegrive n'y souscrit en aucune façon. Il n'avait pas à débrouiller devant ses élèves l'inextricable dédale de la *Critique de la raison pratique,* et nulle part que nous sachions il ne donne prise à la critique sur ce point-là. Reste donc, ainsi que nous le disions tout à l'heure, qu'il présente avec éloges les formules pratiques de la morale kantiste, et rien de plus : en quoi, encore une fois, nous ne le trouvons pas à blâmer.

Une dernière difficulté d'interprétation se présente à propos du texte cité. M. Fonsegrive semble admettre qu'il est possible de constituer une morale sans Dieu. Nous disons « semble admettre, » et nous n'avons ici qu'une induction purement négative, l'auteur des *Eléments* s'abstenant de parler de Dieu à propos de l'impératif catégorique, sans dire d'ailleurs quel serait le fond de sa pensée s'il lui fallait pousser son analyse plus loin qu'Il ne l'a fait.

Ici encore, entendons-nous bien et proposons une très simple distinction qui nous permettra de montrer que le texte de M. Fonsegrive, dans les circonstances où il se présente, est à l'abri de tout reproche sérieux.

« Morale sans Dieu », cela peut s'entendre de deux manières très différentes : *pratiquement* et *théoriquement.* Dire qu'il peut exister pratiquement une morale sans Dieu, c'est dire que, indépendamment de toute idée ou considération de Dieu créateur, origine et fin de la morale, la loi naturelle inscrite au fond de nos consciences suffit à nous dire, au moins *grosso modo,* ce qui est bien et ce qui est mal, et par conséquent à diriger notre volonté, sous l'autorité de l'obligation du devoir purement naturel : parler ainsi, c'est dire une chose juste, qu'on peut vérifier tous les jours, le concept de Dieu n'étant certainement point requis d'une façon absolue comme élément constituant et formel de la règle pratique morale de nos actions.

Mais dire que, pour le philosophe qui *analyse* jusque dans ses derniers principes l'obligation morale du devoir, il est permis de s'arrêter à l'homme comme à la source « autonome » et « absolue » de toute autorité morale, comme au dernier élément constitutif de la moralité : parler ainsi, c'est dire une chose fausse, car il ne saurait y avoir de théorie philosophique complète de l'ordre moral sans Dieu « aux deux bouts » de la loi naturelle, à son origine et à sa future sanction dans l'éternité.

M. Fonsegrive, parlant à des jeunes gens, avec le souci très raisonnable de réduire au minimum les difficultés théoriques de l'analyse métaphysique des mœurs, pouvait et devait s'en tenir au premier membre de cette distinction absolument capitale dans la matière, à savoir que le « dictamen » de la loi naturelle, sous forme de premier principe ou impératif catégorique inné, est *pratiquement* le fondement nécessaire et suffisant de tout l'ordre moral naturel. Mais nous aimons à penser que, comme nous, il n'admettrait pas, sans réserve et protestation, la théorie philosophique de la morale absolument indépendante de toute considération de Dieu, son auteur et son consommateur, au double point de vue de la raison pure et de la foi chrétienne.

Sous le bénéfice de ces courtes explications, qui nous paraissent de nature à dissiper suffisamment les scrupules de notre honorable correspondant à l'endroit des *Eléments de philosophie,* nous concluons 1° qu'il peut avoir confiance dans cet excellent manuel de baccalauréat ; 2° qu'il fera bien de se défier de tout ce qui circule dans l'enseignement sous l'étiquette de la philosophie kantiste, tant spéculative que morale.

Q. — Il est admis que personne n'encourt les censures au for intérieur que s'il en connaît l'existence pour le cas de son délit. Mais l'Eglise a aussi ses tribunaux au for extérieur, elle a des procédures contre ceux qui se rendent coupables de certains scandales envers la communauté ; alors elle juge le fait extérieur, et, comme tout tribunal humain, elle punit ce fait purement extérieur. C'est du moins ce que je crois entendre par son axiome : *De internis non dijudicat Ecclesia.* D'après cela on convenait, dans une réunion de confrères, que deux coupables qui vont se marier devant un ministre protestant encourent l'excommunication spécialement réservée au Souverain Pontife, comme l'ont déclaré les Congrégations Romaines ; j'ai soutenu qu'en outre ces délinquants doivent être regardés extérieurement comme excommuniés et traités comme tels par l'autorité ecclésiastique, même s'ils peuvent être excusés au for intérieur *ob ignorantiam censuræ.* Je m'appuyais sur cet axiome : *de internis non dijudicat Ecclesia.* D'autres prétendaient que l'autorité, avant de les considérer comme excommuniés, doit faire une enquête auprès des coupables pour découvrir s'ils ont vraiment encouru la censure au for intérieur, sans quoi elle ne peut rien faire. Qui avait raison ?

R. — Votre question revient à ceci :

1° Faut-il pour les censures *latæ sententiæ* une sentence déclaratoire du juge ecclésiastique, pour que les effets de la censure soient encourus par celui qui a posé l'acte défendu sous peine de censure ?

2° Celui qui serait cité pour entendre prononcer cette sentence déclaratoire peut-il alléguer pour sa défense l'ignorance où il était de la censure ?

Ad I. S'il s'agit du *for intérieur,* c'est-à-dire du for de la conscience, la censure *latæ sententiæ* s'encourt sans autre formalité, par le seul fait d'avoir commis *en connaissance de cause* la faute

à laquelle est attachée la censure. Il en est de même de toutes les peines qui y sont attachées, *si elles n'exigent pas une exécution extérieure* : « In foro autem interno, dit Benoît XIV, et coram Deo cujus oculis omnia nuda sunt et aperta, ad iucurrendum in censuram *latæ sententiæ* nulla est necessaria judicis declaratio, sed sat est crimen perpetrare cui illa annexa [1]. »

Mais *au for extérieur*, il faut une sentence *déclaratoire* qui doit être précédée de la preuve juridique de la faute ou de sa notoriété. « Par cette sentence déclaratoire, dit Stremler, le juge rend notoire et constate au for extérieur ce qui s'est passé au for intérieur : il n'inflige pas lui-même la censure, mais il déclare juridiquement qu'elle a été infligée par le droit même et encourue par le seul fait du délit [2]. » Benoît XIV dit aussi : « Unde apparet... (ad excommunicationes latæ sententiæ) requiri sententiam declaratoriam criminis quæ utique est necessaria pro foro externo, in quo nemo est reputandus censura innodatus, nisi legitime probetur reus criminis cui est censura jure ipso alligata. »

Cette sentence déclaratoire n'est requise que pour appliquer une peine qui exige une *exécution externe*, comme la privation d'un bénéfice ou d'un office.

Elle n'a plus sa raison d'être, et par conséquent elle n'est plus permise, s'il conste en même temps de l'amendement, du repentir et de l'absolution du coupable. La correction du coupable accomplie et l'absolution étant obtenue, ce serait une injustice et une fausseté tout à la fois que de publier au for extérieur une censure qui aurait déjà cessé d'exister au for intérieur.

Ad II. Celui qui est cité devant le juge ecclésiastique pour entendre prononcer la sentence déclatoire au sujet d'une censure *latæ sententiæ* peut alléguer *son ignorance* pour sa défense. Nous citons encore Stremler : « Pour pouvoir porter une sentence déclaratoire, le juge doit citer le coupable, suivant les formes ordinaires, afin qu'il puisse prouver son innocence, et démontrer que tout en ayant matériellement violé la loi, il n'a cependant pas encouru la censure, parce qu'il n'a pas été coupable, ayant des excuses légitimes et reconnues par le droit. Cette citation s'appelle : *Citatio ad dicendum quare non inciderit in censuram*, ou *quare non debeat declarari censuratus*. L'omission de cette citation rend nulle de plein droit la sentence déclaratoire, à moins que la faute matérielle et formelle ne soit d'une notoriété et d'une évidence telle qu'il n'y ait plus moyen, de l'avis des hommes sages, d'admettre une excuse raisonnable. Car dans ce dernier cas, le juge pourrait procéder à la sentence déclaratoire sans la citation du coupable. Néanmoins, suivant la pratique actuelle des tribunaux ecclésiastiques, on n'omet pas la citation *ad dicendum quare*, même dans le cas de notoriété et d'évidence [1]. »

C'est à celui qui allègue son ignorance de la censure à en faire la preuve, car pour le for externe la science de la loi est toujours présumée, comme le dit saint Alphonse de Liguori : *Notandum quod ut incurratur censura pro foro interno requiritur contumacia vera, pro foro autem externo sufficit præsumpta* [2].

En outre, il faut remarquer que la preuve de l'ignorance doit être faite par des preuves externes, la déclaration du coupable ne suffisant pas au for externe pour faire une preuve en sa faveur.

Notons enfin que la preuve de l'ignorance de la censure n'est pas autorisée dans tous les cas, au for externe, en vertu de la règle 13e du droit, qui dit *ignorantia facti non juris excusat*. Elle n'est, en effet, admise que pour les ignorants, lorsqu'ils n'ont pas la facilité de consulter les hommes instruits, ou quand il s'agit des lois obscures, ambiguës, qui donnent lieu à des controverses parmi les docteurs.

Après avoir posé ces principes généraux, nous allons en faire l'application au cas qui nous est soumis.

Deux personnes se sont présentées devant un ministre hérétique pour y contracter un mariage *religieux :* il est absolument certain que la démarche en elle-même renferme une adhésion implicite à l'hérésie et une communication *in divinis* coupable avec les hérétiques, et qu'elle suffit pour faire contracter à celui qui se la permet l'excommunication qui frappe les hérétiques et leurs *adhérents*. La S. Congrégation de l'Inquisition a en effet déclaré, le 22 mars 1879, *excommunicationem contrahi ab iis qui matrimonium ineunt coram ministro hæretico vel schismatico sacris addicto.*

Nous les supposons dans l'ignorance de la censure, ce qui est parfaitement plausible, puisque des théologiens sérieux niaient naguère encore l'existence de cette censure. Nous pouvons même, avec la S. Congrégation de l'Inquisition, les supposer dans la bonne foi théologique qui les excuse de toute faute : « Verumtamen ad gravia præcavenda mala, si in aliquo peculiari casu parochus non fuerit interpellatus a sponsis an liceat necne adire ministrum hæreticum, et nulla fiat ab iisdem sponsis explicita declaratio de adeundo ministrum hæreticum, prævideat tamen eos forsan adituros ad matrimonialem renovandum consensum, ac insuper ex adjunctis in casu concurrentibus prævideat monitionem certo non fore profuturam, imo nocituram, *indeque peccatum materiale in formalem culpam vertendum ;* tunc sileat, remoto tamen scandalo [3]... »

Que doit faire un curé dans ce cas pour l'admis-

[1] Benoît XIV, *de Synodo*, l. x, cap. 1, n. 5.
[2] Stremler, *Des peines et censures ecclésiastiques*, p. 202.

[1] Stremler, *l. c.*,
[2] S. Alph. *Theologia moralis*, lib. vii, n. 48.
[3] S. Cong. de l'Inquisition, 17 février 1864.

sion aux sacrements des personnes en question? Nous ferons observer que l'admission aux sacrements est un acte de juridiction du for interne.

La S. Congrégation de l'Inquisition, sans tenir aucun compte de la bonne foi et de l'ignorance, exige toujours l'absolution préalable des censures. On lit en effet dans l'*Instruction* que nous venons de rappeler et immédiatement après le passage cité : « Quod si tandem consensus coram parocho velit renovari, postquam præstitus jam fuerit coram ministro hæretico, idque publice notum sit, vel ab ipsis parocho notificetur, parochus huic matrimonio non intererit, nisi, servatis uti supponitur cœteroquin servandis, *pars catholica facti pœnitens, prœviis salutaribus pœnitentiis, absolutionem a contractis censuris rite prius obtinuerit.* »

Ce que l'*Instruction* de 1864 dit pour le mariage, doit s'entendre de tous les sacrements, la raison étant la même.

Q. — Permettez-moi de vous dire l'étonnement dans lequel m'a jeté la réponse que vous avez donnée à la question de la communion en Viatique à donner aux malades plusieurs fois dans la même maladie.

Sans doute Billuart ne permet qu'une seule fois la communion en viatique, mais tout le monde sait que Billuart est un peu janséniste en morale. D'ailleurs son sentiment est contraire à celui de S. Liguori (l. 6, nº 285), de Gury, et surtout il est absolument opposé à ce que dit sur cette question le Pape Benoît XIV (*de Synodo*, l. 7, c. 12, nº 5). Gury cite ce texte de Benoît XIV : « Episcopus insinuet Parochis *posse* et *debere viaticum* in *eadem* infirmitate iterum ac tertio administrari, præsertim si ægrotus exposcit... »

J'espère que vous donnerez dans un prochain numéro les raisons qui vous portent à donner à l'opinion de Billuart plus de valeur qu'à celle de S. Liguori et de Benoît XIV, si vous voulez que nous conservions l'excellente opinion que nous avons tous de votre revue, et de la sûreté de doctrine dont elle nous a donné tant de preuves.

P.-S. — D'ailleurs, ce que vous dites sur ce sujet aujourd'hui ne s'accorde guère avec ce que vous avez dit en 1893, p. 204 : « Comme le danger peut se prolonger, le saint viatique peut être renouvelé à des intervalles plus ou moins rapprochés. » Et aussi dans la table de la première série, je lis : « On peut renouveler le saint viatique après un intervalle de huit ou dix jours ; mais si le malade avait coutume de s'approcher fréquemment de la Sainte-Table, il peut communier en viatique deux fois par semaine, d'autres disent tous les jours. »

R. — Avec une lecture plus attentive de la réponse à laquelle vous faites allusion, vous vous seriez épargné, cher confrère, l'ennui de formuler votre objection et le chagrin de soupçonner la rigoureuse orthodoxie doctrinale de l'*Ami du Clergé*.

Réussirons-nous enfin à dissiper la perpétuelle équivoque qui plane sur cette question? Il y a viatique et viatique : viatique au sens *matériel* et viatique au sens *formel* du mot, ou, si l'on veut, viatique « vulgaire » et viatique « liturgique. » Le viatique que nous appelons matériel ou vulgaire consiste tout simplement, pour un malade, à recevoir la sainte communion sans être à jeun, rien de plus. Le viatique, au sens formel et liturgique du mot, consiste à recevoir la sainte communion *per modum Viatici*, c'est-à-dire avec la formule du rituel *Accipe, frater, Viaticum*, etc...

Dans cette seconde acception le viatique est comme le trait d'union du temps à l'éternité, le dernier réconfort pour le suprême voyage. On ne peut le recevoir qu'une seule fois dans la même maladie, ce qui revient à dire qu'on ne peut qu'une seule fois administrer à un malade la Sainte Eucharistie avec la formule *Accipe Viaticum...*, que le malade soit ou ne soit pas à jeun, peu importe ; tout l'essentiel est ici *dans la formule liturgique*, et nullement dans le sacrement ni dans les conditions subjectives de celui qui le reçoit.

Par un abus de langage qu'il était difficile d'éviter, on s'est habitué à ne remarquer dans le « viatique » ainsi entendu que ce qui en constitue, en effet, au point de vue extérieur, la particularité la plus saillante, c'est-à-dire la dérogation à la loi du jeûne eucharistique ; et, comme il arrive presque toujours que le moribond reçoit le viatique sans être à jeun, on a réuni ces deux idées et appelé tout simplement viatique la communion donnée à un malade qui n'est pas à jeun, de sorte que, dans le langage vulgaire, « communier en viatique » et « communier sans être à jeun » sont devenus expressions synonymes.

En réalité, en bonne orthodoxie doctrinale, ce sont là deux choses qu'il faut distinguer. D'où les deux réponses différentes que voici et que nous avons déjà données dans le numéro auquel notre correspondant d'aujourd'hui fait allusion.

1º Peut-on donner plusieurs fois la communion *en viatique* à un moribond pendant la même maladie? Rép. : *Non.*

2º Peut-on donner plusieurs fois la communion *sans le jeûne eucharistique* à un moribond pendant la même maladie? Rép. : *Oui.*

Billuart et autres répondent à la première question ; Benoît XIV, saint Alphonse et autres répondent à la seconde. Chacun a raison à son point de vue ; et nous avons raison, nous aussi, d'avoir embrassé les deux questions pour les résoudre conformément aux principes de saine théologie morale qui sont de règle chez nous.

Voici au surplus un passage de Scavini qui intéressera notre correspondant :

« *An pluries possit eidem infirmo Viaticum* « *dari ?* »

« R. — Infirmo (cui, ob mortis periculum, communio administrata fuit non jejuno per modum « Viatici) poterit adhuc non jejuno, sed eadem « periculosa infirmitate durante, pluries communio ministrari : nam Sacramentum hoc sumitur « non solum ad satisfaciendum præcepto, sed « etiam ad robur contra tentationes quæ in morte « validiores sunt. Et tunc adhibeatur forma « solita : *Corpus D. N. J.-C. custodiat*, etc... « Benedictus XIV monet Episcopos ut id parochis « insinuent ; imo Episcopi possunt ex eodem Pon-

« tifice pœnam decernere in parochos qui ægrotis « devote postulantibus iterum et tertio Eucharis- « tiam, deferre detrectent falsis prætextibus. » (*Theol. mor.*, III, n. 121).

Quant à Billuart, c'est peut-être le calomnier un peu que de le tenir pour janséniste. Disons qu'il est d'ordinaire probabilioriste accentué, c'est assez, et c'est déjà beaucoup, trop même. Pour édifier notre confrère sur son compte, en ce qui concerne la présente question, nous allons lui mettre sous les yeux le texte entier visé déjà dans la précédente consultation et rappelé dans celle à laquelle nous répondons actuellement. On y verra que Billuart est plus large que ne voudraient l'être beaucoup de ces curés auxquels Benoît XIV rappelle si sévèrement leurs devoirs, quand ils s'obstinent à ne donner qu'une seule fois la sainte communion aux moribonds pieux qui sont dans l'impossibilité d'observer la loi du jeûne ecclésiastique.

« Ministrari debet Eucharistia non jejuno, si « habetur infirmitas ad mortem, per quam intelli- « gitur periculum mortis, sive naturalis sive vio- « lentæ. Si periculum non instaret, deberet differri « communio usque in sequentem diem, ut infir- « mus jejunus viaticum sumeret; attamen hoc « ipso quod morbus est periculosus, non est scru- « pulose differenda communio, nec cogendus « Pastor ut post mediam noctem afferat, id « enim non est in usu ; et aliunde, ex Concilio « Constantiensi, infirmi eximuntur a præcepto « jejunii pro suscipiendo Viatico.

« Durante autem infirmitate et periculo mortis, « *poterit adhuc post sex aut septem dies* NON « JEJUNUS *Eucharistiam sumere*, NON PER MODUM « VIATICI, *quod semel tantum in eadem infirmi-* « *tate sumitur, sed ex devotione;* sic mentem « benignæ Matris Ecclesiæ in his filiorum suorum « angustiis interpretantur communiter Theologi; « et, quod dicit Rituale Romanum, infirmos com- « municantes ex devotione debere esse jejunos « intelligunt de his qui non infirmantur ad mor- « tem. » (Billuart, *De Euchar.*, Diss. VI, art. IV, § 2.)

C'est exactement la doctrine de Suarez, de Benoît XIV et de saint Alphonse de Liguori.

Conclusion pratique, que nous avons toujours et partout enseignée : On peut donner la sainte communion plusieurs fois dans la même maladie à un moribond qui n'est pas à jeun, mais à la condition qu'on se servira de la formule ordinaire : *Corpus D. N. J.-C. custodiat*, etc., et non de la formule : *Accipe, frater* ou *soror, Viaticum......* qui ne doit être employée qu'une seule fois.

Q. — 1° Un célibataire, sans parents, passe pour avoir des relations coupables avec sa servante. Le prêtre est appelé à son lit de mort ; que doit-il exiger si aucune autre personne que la servante ne peut donner au malade les soins nécessaire ? et que faire ?

2° Deux personnes ne sont unies que civilement. L'une d'elles refuse obstinément le mariage religieux. Que doit faire le prêtre dans le cas où celle qui était disposée à recevoir le sacrement de mariage tomberait gravement malade :

a) S'il est appelé ?

b) S'il n'est pas appelé ?

c) Si l'autre partie persévère dans son refus obstiné du mariage religieux ?

3° Un homme s'est uni avec une divorcée, avec la ferme intention de se marier devant l'Eglise aussitôt après la mort du premier conjoint.

Que doit demander le prêtre si l'un des deux tombe en danger de mort du vivant de ce premier conjoint ? Que faire ?

4° Madeleine, divorcée, ayant quelque fortune et une maison, est remariée civilement avec Jacques, qui n'apporte rien en mariage. Jacques devient malade. Pour lui administrer les sacrements qu'il réclame, il faudrait obtenir la séparation d'avec sa concubine et l'éloignement de celle-ci. Mais : 1° elle est chez elle ; 2° personne ne veut pénétrer dans cet intérieur scandaleux pour soigner le malheureux à défaut de Madeleine ; 3° le premier mari de celle-ci est remarié ; elle ne peut donc aller rester là, la nouvelle épouse n'entendant pas s'en aller ; 4° enfin un enfant provenant du commerce illégitime avec Jacques va naître.

a) Quels sacrements administrer à Jacques, et quelle sépulture peut-on lui accorder ?

b) Les circonstances sont ce que je viens de dire ; mais quand on venait chercher le prêtre, demandé par Jacques, ce malheureux vient à mourir. Quelle conduite tenir pour son enterrement ?

R. — Ad I. On peut faire deux suppositions : les relations coupables du célibataire avec sa servante sont réelles et connues, ou elles sont fausses. La conduite du prêtre variera suivant l'une ou l'autre hypothèse.

I. *Hypothèse de relations coupables réelles et connues.* L'opinion publique accuse X. d'avoir des relations coupables avec sa servante ; appelé auprès du lit de mort, le confesseur s'aperçoit par l'aveu du pénitent que le fait est réel et que l'opinion publique repose sur un fondement indéniable : que doit-il faire ?

Dans l'hypothèse, il ne faut pas l'oublier, nous supposons X. à l'article de la mort, ou dans une maladie grave et dangereuse.

Deux devoirs incombent au malade : le premier, de pourvoir au bien de son âme en évitant l'occasion du péché, de quelque nom qu'on l'appelle ; et le second, de réparer le scandale donné soit à sa complice, soit à la paroisse.

1° X. est tenu à éviter l'occasion du péché : personne ne peut le nier ; mais les remèdes varieront suivant que l'occasion est *prochaine* ou *éloignée*. *a)* Les auteurs disent généralement que *occasio proxima non est ea qua raro delinquitur, v. g., qui repentino affectu ter aut quater per unius anni circulum cum famula fœmina deliquit, sine animo ulterius delinquendi.* Dans le cas d'une occasion éloignée, si surtout les dernières chutes remontent à un temps assez reculé et que le confesseur remarque une grande contrition dans le pénitent, il se contentera de lui *conseiller* de demander pardon à sa complice du scandale donné et de l'exhorter à la pénitence : ce sera une réparation suffisante pour le tort causé par le scandale.

b) Si l'occasion est *prochaine*, parce qu'il y a eu des chutes *nombreuses* et *récentes*, le remède ordinaire est la séparation. Mais la séparation est, dit-on, moralement impossible, puisqu'il n'y a personne qui puisse donner les soins au malade. Ce cas, qui n'est pas toujours purement spéculatif, a attiré l'attention des auteurs. Ils permettent au malade de recevoir les soins de la complice, à condition toutefois : 1° qu'il priera avec beaucoup de ferveur pour que Dieu le soutienne dans la tentation, si elle se présente ; 2° qu'il réparera le scandale donné à cette personne en l'exhortant, comme nous l'avons dit, à la pénitence.

Nous concluons donc que, dans l'hypothèse, X. n'est pas tenu, *à raison de l'occasion même prochaine de péché*, à renvoyer sa servante, bien qu'il doive prendre des précautions pour éviter le péché.

2° X. est tenu à réparer le scandale donné à sa servante et à la paroisse : deux obligations qui lui incombent *sub gravi*.

a) Tout péché de complicité oblige chacun des complices à réparer le scandale donné à l'autre partie : inutile d'insister sur ce point, qui est fort clair et assez facile à réaliser, comme nous l'avons dit.

b) Le scandale donné à la paroisse par X. et sa servante exige aussi une réparation suivant la nature du mal fait aux fidèles. Supposons un individu assez ignoré dans une grande population, dont la conduite irrégulière est connue seulement des voisins : ce n'est pas ce qu'on peut appeler un scandale public. Tout ce qu'on peut demander au malade, c'est qu'il manifeste son repentir même d'une manière générale pour toutes ses fautes, en présence des voisins qui viennent le voir : de la sorte il les portera au bien par sa conversion.

Mais si la conduite scandaleuse de X. est connue de toute la paroisse, il faut nécessairement une réparation publique. La meilleure serait certainement la séparation des complices. Mais cette séparation est moralement impossible, puisque personne ne pourrait soigner le malade après le départ de la servante. Il ne reste plus à X. que la ressource de déclarer en présence de plusieurs personnes qu'il regrette le scandale donné. Bien que nous croyions cette déclaration nécessaire, nous ne conseillons pourtant pas au prêtre de rester là quand elle sera faite ; il lui suffira de se la faire affirmer par les témoins qui l'auront entendue.

Nous concluons encore que pour réparer le scandale donné au public, X. n'est pas tenu à renvoyer sa servante en s'exposant à se priver de tous soins pendant sa maladie.

II. *Hypothèse de* faux bruits *concernant les relations de X. et de sa servante.* Lorsqu'on se trouve en présence d'une calomnie et de faux bruits, tous les auteurs enseignent que, *à l'article de la mort*, la séparation ne peut être exigée. Toutefois le moribond est obligé de combattre par les moyens en son pouvoir les accusations portées contre lui, afin de diminuer le scandale. Cette obligation sera plus ou moins grande, suivant que l'impression produite par la calomnie aura été plus ou moins profonde, que le malade aura été plus ou moins imprudent, bien que non coupable etc. Quant aux moyens, ils varient aussi suivant les lieux et les personnes. En somme, pour un homme ordinaire, la demande publique des sacrements est souvent regardée comme une réparation suffisante des scandales donnés.

Ad II. Appelé, le curé doit s'empresser d'aller à la maison ; non appelé, il se présentera de lui-même et cherchera à pénétrer auprès de la personne malade : c'est pour lui un devoir rigoureux, que lui imposent le Rituel et le droit naturel.

Le premier soin du curé sera de chercher à décider au mariage le conjoint qui s'y refuse. Si celui-ci y consent, le curé se procurera le certificat du maire constatant l'existence du contrat civil.

En cas de refus d'un des conjoints de contracter mariage *coram parocho*, si le temps ne presse pas trop, on peut solliciter à Rome la dispense de l'empêchement de clandestinité.

On l'accorde à condition : 1° que tous les moyens aient été employés pour obtenir le consentement du conjoint récalcitrant ; 2° que le consentement des deux parties persévère et n'ait jamais été révoqué ; 3° que la dispense accordée soit rendue publique afin de faire disparaître le scandale. La demande de dispense est présentée par l'intermédiaire de l'évêché, et la revalidation du mariage est inscrite sur les registres de l'évêché pour faire preuve au besoin.

Si le temps ne permet pas de prendre tous ces moyens, il faut exiger que le conjoint malade déclare en *présence de témoins* son désir de régulariser sa situation et qu'il promette de faire tous ses efforts pour y arriver. Ensuite il se conduira comme dans l'hypothèse du cas précédent, où nous avons supposé un individu vivant en concubinage public avec sa servante et ne pouvant s'en séparer pace que personne ne pourrait le soigner dans une maladie mortelle. Ici, l'impossibilité morale de se séparer résulte des droits que la loi confère à chaque époux pour obliger l'autre à la vie commune. Si donc le mari consent à la séparation, il faudra y recourir ; s'il n'y consent pas, on pourra permettre la cohabitation *quoad domum*, mais non *quoad thorum*, après avoir pris les précautions pour écarter et réparer le scandale public.

Ad III. C'est la même solution que dans le cas du mariage civil.

Ad IV. L'impossibilité morale où se trouve Jacques de renvoyer Madeleine ou de la quitter, est un motif suffisant pour lui de recevoir ses soins, supposé toutefois que la présence de cette femme ne lui soit pas une occasion de péché.

Mais il y a obligation de réparer le scandale public en déclarant en présence de témoins : 1° qu'il vit comme frère et sœur avec Madeleine, et 2° qu'il la quittera si Dieu lui rend la santé.

Après cette déclaration faite en présence de

témoins et publiée dans la paroisse, *meliori modo*, on pouvait administrer à Jacques tous les sacrements qu'on donne aux moribonds, même l'eucharistie, parce qu'il y a réparation suffisante du scandale.

Jacques étant mort alors qu'on venait chercher le prêtre sur sa demande, on devait lui accorder la sépulture ecclésiastique. C'était, il est vrai, un pécheur public; mais le Rituel, qui défend d'accorder les prières de l'Eglise *manifestis et publicis peccatoribus*, a bien soin de déclarer que l'interdiction ne porte que sur ceux *qui sine pœnitentia perierunt*. Or, dans le cas, la demande du prêtre par Jacques est une preuve certaine qu'il y avait des sentiments de pénitence dans son âme. Le prêtre n'est pas arrivé à temps; mais la faute en retombe sur les circonstances, et non sur le malade qui le désirait.

Q. — 1° Quel est le nombre de personnes nécessaires pour qu'un prêtre autorisé à biner puisse le faire dans une annexe? S'il n'y en avait que trois ou quatre, ou même une seule, pourrait-il dire la seconde messe? L'évêque pourrait-il l'y obliger?

2° Un évêque peut-il imposer à ses prêtres le service régulier des annexes sans les indemniser de tous les frais qu'ils sont obligés de faire?

3° Quand le service d'une annexe exige cheval et voiture, est-ce à lui ou au prêtre de s'imposer les frais de leur achat, lors même que le diocèse, ou la commune, solde intégralement les frais ordinaires du dit service?

4° L'évêque qui impose à un prêtre le service d'une annexe sans l'indemniser de tous les frais que ce service lui occasionne, est-il tenu de lui restituer les dépenses considérables qu'il a dû faire?

R. — Ad I. S'il s'agit de deux paroisses régulièrement érigées et confiées à un seul curé, la célébration de la messe dans la seconde paroisse est toujours obligatoire, quel que soit le nombre des personnes qui y assistent.

Mais il est sans doute question d'une véritable *annexe*, c'est-à-dire d'une chapelle construite dans un centre de population qui appartient à la paroisse et desservie par le curé.

L'évêque, d'après le droit commun, peut obliger les fidèles à bâtir une chapelle dans les quartiers excentriques ou les hameaux éloignés de la paroisse, et forcer le curé à assurer le service religieux soit par lui-même, soit par un prêtre, sauf pourtant le recours au Saint-Siège pour le cas où le curé croirait que l'établissement de l'annexe n'est pas nécessaire.

Combien faut-il de personnes pour que l'évêque puisse établir l'annexe? Le droit ne l'a pas déterminé d'une manière exacte. Cependant il a posé des principes généraux qui servent à décider les cas particuliers.

Pour l'établissement d'une annexe :

1° Il faut certainement la réunion d'un groupe important de fidèles : c'est bien le sens du mot *populos* que nous verrons bientôt. On ne pourrait donc pas en arriver là pour une famille ou deux, fussent-elles nombreuses : elles ne forment pas un peuple. Il ne faut cependant pas exagérer l'importance du nombre ; l'appréciation en est laissée à la prudence de l'évêque, qui doit se prononcer d'après les circonstances.

2° Il faut que ces fidèles aient une grande difficulté à se rendre à l'église paroissiale, à cause soit de la longueur, soit du mauvais état du chemin.

Mais l'établissement d'une annexe comporte par lui-même le droit au binage, quand il n'y a pas d'autre prêtre qui puisse ou veuille dire la messe dans l'annexe. En effet, d'après la constitution *Declarasti nobis* de Benoît XIV, le binage est permis de droit commun, sauf l'avis de l'évêque, pour le curé *qui duas parochias obtineat, vel duos* populos *adeo sejunctos ut alter ipsorum parocho celebranti per dies festos adesse nullo modo possit, ob locorum maximam distantiam.*

Il s'ensuit donc que le binage est permis en principe dans une annexe, quel que soit le nombre des habitants qui assistent en fait à la messe, pourvu toutefois qu'il y ait quelqu'un. C'est que la messe fait partie de l'ensemble d'un service religieux organisé pour le public et motivé par le nombre important des fidèles. Si en réalité ils sont rares à certains dimanches, il est toujours des circonstances où ils viendront plus nombreux, et cela suffit pour que le binage soit licite et que l'évêque puisse l'imposer.

Si toutefois il n'y avait jamais, même aux jours de grandes fêtes, que trois ou quatre fidèles, il nous semble que ce serait un motif suffisant pour supprimer le service de l'annexe. Mais cela ne paraît guère possible, parce qu'il faut tenir compte des enfants au-dessus de sept ans, qui font nombre, et dont on aura toujours un certaine quantité dans un groupe de maisons important.

Ad II, III et IV. La sacrée Congrégation de la Propagande, suivant en cela l'enseignement de Benoît XIV et celui de la sacrée Congrégation du Concile, déclare dans son *Instruction sur le binage*, datée du 24 mai 1870, que les frais de l'annexe sont d'abord à la charge du curé, à son défaut à celle de la paroisse, et enfin au défaut de l'un et de l'autre à celle de l'évêque. Bien que la question ne soit traitée qu'incidemment, elle n'en est pas moins clairement résolue. — La sacrée Congrégation ne veut pas qu'on permette le binage, si l'on peut trouver un autre prêtre qui puisse satisfaire à la nécessité des fidèles en leur célébrant la messe. Mais qui doit fournir l'honoraire? « D'abord le curé est obligé de fournir l'honoraire à un autre prêtre, répond-elle. S'il ne le peut, la population est tenue; supposé qu'on ne puisse l'y forcer à cause de sa pauvreté, l'Ordinaire devrait prendre cette charge [1]. »

Naturellement c'est à l'évêque à juger si le curé

[1] *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. 47, p. 145.

peut ou non, avec ses revenus personnels et l'indemnité fournie par l'annexe, subvenir aux frais du service.

Q. — Permettez-moi de vous demander votre avis sur la conduite d'un prêtre dans le cas suivant.

Il se trouvait il y a quelques mois aux eaux, dans un diocèse étranger, et sans juridiction dans ce diocèse.

Dans l'hôtel où il était descendu, une personne étrangère elle aussi vint à tomber très gravement malade. Tout d'un coup, pendant qu'il dînait, on vint réclamer son ministère; il quitta la table, trouva la malade bien mal, sortant d'une syncope, et lui donna l'absolution.

Il était 8 h. du soir, le curé habitait un peu loin, on ne voulait, ni dans la famille, ni dans l'hôtel, rien ébruiter; il attendit donc au lendemain pour le prévenir de ce qui se passait. Alors, celui-ci lui dit :

« J'ai absolument besoin de m'absenter, je vous prie de me suppléer et de faire tout le nécessaire, » et de fait, le prêtre étranger administra l'extrême-onction, redonna l'absolution, et la malade mourut ce soir-là même.

Aujourd'hui, examinant sa conduite de sang-froid, il se demande si l'absolution qu'il a donnée a été valide ? s'il n'aurait pas dû, malgré les répugnances, prévenir ce soir-là même M. le curé de la paroisse ? Etait-ce vraiment le cas de l'*articulum mortis* où tout prêtre a, de droit, pouvoir d'absoudre ? Où commence l'*articulum mortis ?* Ne peut-on pas penser que dès lors qu'un malade est assez mal pour recevoir les derniers sacrements, il est à l'article (présumé) de la mort, et que tout prêtre peut l'absoudre *validement* sinon *licitement*, et pourquoi pas aussi *licitement* ?

R. — Un malade est dit *à l'article de la mort*, quand son état est tel que la mort paraît prochaine, moralement certaine et presque inévitable. Il y a *péril de mort*, quand la mort est regardée comme probable et arrive souvent, v. g. dans tel cas, dans telle maladie, dans telles circonstances. Ce péril est censé exister non seulement dans la maladie, mais encore dans un combat, dans une navigation longue et périlleuse, dans une opération chirurgicale, dangereuse pour la vie, *in partu difficili*, etc. Or ici le péril et l'article de la mort ne se distinguent pas. Ce qui vaut pour l'article de mort s'applique également au péril.

Tout prêtre, même suspens et excommunié, schismatique ou hérétique, a la juridiction pour absoudre tous pénitents de tous péchés et de toutes censures, *in articulo vel morali periculo mortis*. Cela est certain s'il n'y a pas d'autre prêtre, ayant juridiction, qui puisse et veuille absoudre le moribond. Mais quand un prêtre ayant juridiction est présent ou peut être appelé sans inconvénient, la chose devient douteuse.

Les uns affirment que tout prêtre même non approuvé peut absoudre *in periculo mortis*, même en présence du prêtre approuvé. Le concile de Trente semble le dire expressément puisqu'il ne fait aucune distinction : « Pie admodum, ne hac occasione aliquis pereat, in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis : atque ideo *omnes sacerdotes* quoslibet pœnitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt. » (Sess. XIV, c. 7.).

Les autres, s'appuyant sur le Rituel et le catéchisme romain, enseignent le contraire. Le Rituel dit expressément : « Si periculum mortis immineat, *approbatusque desit confessarius.* » Le catéchisme n'est pas moins formel : « Si mortis periculum immineat, *et proprii sacerdotis facultas non datur.* » D'où il faut conclure que l'Eglise, en accordant à tout prêtre le pouvoir d'absoudre *in articulo mortis*, a en vue seulement le cas de nécessité, où le confesseur aprouvé fait défaut. On excepte cependant plusieurs circonstances, qui permettent au prêtre non approuvé d'absoudre, nonobstant la présence d'un prêtre approuvé. C'est 1° quand le prêtre approuvé est pour le pénitent un objet d'aversion, ou lui inspire de la répugnance, par exemple s'il est son ennemi, son parent, ou s'il est peu apte à entendre la confession ; 2° s'il refuse d'entendre la confession du moribond ; s'il ne peut l'entendre, parce qu'il serait sourd, *vel complex in peccalo turpi ;* 3° s'il arrive après que la confession a été commencée avec le prêtre non approuvé, et même après qu'elle a été terminée, si ensuite elle devait être refaite pour cause d'invalidité.

La seconde opinion est plus commune et doit plutôt être suivie en pratique.

Cependant la première est réputée probable [1]. C'est pourquoi, dit Haine, comme il ne s'agit pas de la matière du sacrement, mais de la juridiction que l'Eglise peut suppléer, « licet in praxi, præsertim accedente aliqua rationali causa, uti hac sententia. » C'est aussi le sentiment de Lehmkuhl, qui toutefois fait une restriction. Il estime que cette opinion doit être déclarée probable, et qu'on peut en user avec sécurité dans la pratique « practice tutam fore, fatendum est » : mais il excepte l'article de la mort, *nisi agatur de ipso mortis periculo*. Car, dit-il, la première opinion n'étant pas destituée de probabilité (et c'est le moins que l'on puisse dire), elle doit être préférée, dans ce sens que le prêtre approuvé, qui n'entendrait pas tout d'abord la confession du moribond, devrait l'absoudre de nouveau après lui avoir demandé une accusation quelconque, qui fournisse une matière suffisante à l'absolution. Et cela sans doute parce que dans ce dernier moment, d'où dépend le salut d'une âme, il faut employer les moyens les plus sûrs (T. 2, n° 392).

Nous ne repoussons pas absolument le sentiment des deux auteurs précités. Nous ferons seulement remarquer que l'usage de l'opinion probable qu'ils défendent, ne paraît à l'un sûrement licite que « accedente aliqua rationali causa, » et à l'autre pas assez sûr du tout quand il s'agit de l'article de la mort. La cause raisonnable dont parle le premier, sera le plus souvent l'une de celles que nous avons indiquées avec le défenseur de la première opinion, et alors en pratique les deux opinions n'en feront qu'une. L'obligation

[1] La S. C. du S. Office a déclaré le 20 juillet 1891 qu'il ne fallait pas inquiéter ceux qui l'enseignaient (Lehmkuhl, 8e édition, t. II, p. 801. — Clément Marc, 8e édit., t. II, p. 283).

d'absoudre de nouveau, *in articulo mortis*, le mourant absous par un prêtre non approuvé, n'est pas pour diminuer la valeur de la première opinion, et même nous permet de lui continuer la note théologique, dont nous l'avons qualifiée plus haut.

Cela posé nous répondrons aux questions particulières :

1° Le prêtre non approuvé a bien fait d'absoudre la personne malade, qui était en péril évident de mort. Sortant d'une syncope, elle pouvait y retomber, perdre connaissance de nouveau et succomber. Le curé n'était pas là ; il habitait un peu loin : on ne voulait pas le prévenir. Bref, il y avait urgence ; et l'absolution donnée, « positis alias ponendis, » a été valide et licite.

2° Le prêtre non approuvé, en remettant au lendemain de prévenir le curé, pouvait exposer la malade à mourir sans les derniers sacrements. Cependant s'il a jugé que le danger de mort n'était pas imminent, il n'a pas péché.

3° Au lendemain, quand le curé averti charge le prêtre non approuvé de le suppléer auprès de la malade, il y a moins de correction dans le procédé. Le curé aurait dû visiter la malade, et sur une accusation au moins générale de ses fautes, lui donner l'absolution. Il pouvait bien déléguer un prêtre étranger pour donner l'Extrême-Onction : mais il ne pouvait le déléguer à l'effet de lui donner l'absolution. En d'autres termes, il ne pouvait lui conférer la juridiction pour absoudre au tribunal de la pénitence. Cependant, comme il est parti, et qu'en fait il n'y avait plus de prêtre approuvé qui pût être appelé, le prêtre étranger laissé seul avec la malade qui se mourait, a pu encore validement et licitement lui donner une seconde absolution.

4° Il peut se faire qu'une absolution soit valide et non licite. Tout ce qui est valide n'est pas toujours permis. *In casu*, l'absolution donnée « in periculo vel articulo mortis » par un simple prêtre, alors qu'il y a là un confesseur approuvé, est *probablement* valide, puisque l'opinion qui soutient qu'elle est valide est tenue pour probable. Mais de ce qu'elle est probablement valide, il ne s'ensuit pas qu'elle soit licite, si on la donne en dehors des circonstances marquées plus haut, et qui autorisent à la donner. La raison en est que, à part le cas de nécessité, et quand il s'agit de pourvoir au salut des âmes, surtout *in articulo mortis*, il n'est pas permis d'absoudre avec une juridiction seulement probable, quand on peut recourir à une juridiction certaine ; il n'est pas permis de suivre une opinion purement probable, là où s'affirme à l'encontre, par la voix commune des théologiens, une autre opinion plus probable et plus sûre.

LITURGIE

Q. — 1° Peut-on admettre aux relevailles une femme dont l'enfant n'est ni baptisé, ni même ondoyé ?

2° La bénédiction *super conjuges* peut-elle, ou doitelle être donnée aux époux quand il n'y a pas de messe au mariage, v. g. quand le mariage a lieu l'après-midi ?

R. — Ad I. La Sacrée Congrégation des Rites, interrogée sur certaines difficultés à propos de la *Benedictio mulieris post partum*, a répondu simplement : « Servandum omnino Rituale romanum » (12 sept. 1857, n° 5251, ad 20). Or le Rituel dit (titul. VII, cap. 3) : « Si *qua puerpera* post partum ad Ecclesiam venire voluerit, pro incolumitate suâ Deo gratias actura, petieritque a Sacerdote benedictionem, ipse benedicat. » Il ne fait aucune distinction, n'examine pas si l'enfant a été baptisé ou non. Donc vous devez bénir cette femme, que son enfant soit baptisé ou non, mort ou vivant, quand même elle ne mettrait les pieds à l'église qu'à cette occasion-là. — Nous parlons bien entendu, d'après le droit commun ; car les statuts diocésains peuvent établir des prescriptions particulières différentes, qu'il faudrait suivre.

A noter, sur la question qui vous occupe, que « ad benedictionem post partum jus tantummodo habent mulieres quæ ex legitimo matrimonio pepererunt » (S. C. C., 18 junii 1859). Donc, en droit, ni les filles-mères ni les femmes mariées illégitimement, v. g. par le mariage civil seul, ne peuvent exiger cette bénédiction. En pratique, on fera bien de s'en tenir, au cas où elles la demanderaient, aux règles fixées par l'autorité diocésaine.

Ad II. La bénédiction nuptiale qui se trouve au Missel romain dans la messe *pro sponso et sponsa*, ne peut être donnée que pendant la messe : ainsi l'ont déclaré plusieurs fois les congrégations romaines (S. R. C., 14 aug. 1858, 26 mart. 1859 ; S. I. C., 31 aug. 1881). Ce dernier décret *exhorte* les époux qui ne l'ont pas reçue à la demander le plus tôt possible, et il faut en ce cas dire la messe votive *pro sponso et sponsa*, jusqu'aux doubles-majeurs inclusivement.

Q. — Je serais reconnaissant à l'*Ami du Clergé* de me renseigner sur la valeur du grade de semi-double donné aux offices votifs. A en juger par notre *Ordo* langrois on croirait que les semi-doubles des offices votifs sont inférieurs aux autres semi-doubles. Ainsi il porte :

Mart. 3. — Fer. III. SS. Apost. *Semid. Vesp. de Seq.* comm. præc., fer., ac suff.

4. — Fer. IV. S. Casimiri. C. *Semid. In Vesp. comm. seq. offic. vot.*, fer. et suff.

5. — Fer. V. SS. Sacram. *Semid.*, etc...

De même :

10. — Fer. III. SS. XL Martyr. *Semid... In Vesp. comm. seq. offic. vot.*, fer., etc...

11. — Fer. IV. S. Joseph. *Semid.*

Il y a donc un nouveau décret qui distingue entre semi-double et semi-double ?

Ou bien y a-t-il erreur ? Et dans ce cas, l'erreur est-elle assez lourde pour me dispenser de suivre mon *Ordo* ?

R. — Oui, il y a deux nouveaux décrets du 3 septembre 1895 et du 21 février 1896. Votre *Ordo* a donc raison. — Nous avons déjà donné ces décrets, comme vous pouvez vous en rendre compte en relisant l'*Ami*.

Q. — Je viens de parcourir notre *Ordo* diocésain (Marseille), et je relève ceci :

1° 22 mai. Fer. sexta post octavam Ascensionis. De ea. Semid.

Ad libitum. Officium votivum Passionis D. N. J.-C. semid. Gloria sine Credo in Missa.

Or, d'après mon humble avis, il me semble qu'en ce jour on ne peut pas dire un office votif et que cette férie, sans toutefois être privilégiée, exclut néanmoins l'office votif, car elle est équivalente à un semi-double ordinaire.

2° 27 juin. — Vigilia antic. SS. Petri et Pauli, De oct,. semid., 9 L. et com. Vigiliæ in Laud. et Miss. Evang. Vig. in fine Missæ.

Toujours d'après mon avis il me semble qu'il faut dire la Messe de la Vigile avec Messe de l'octave, comme cela se pratique pour la vigile de l'Assomption et autres.

3° 4 sept. — Sexta die infra octavam Sancti Lazari diœcesis patroni. Vesp. de seq. com. octavæ.

5 sept. — Sancti Laurentii Justiniani, semid.

Pourquoi encore cela ? un jour *infra octavam* jouit des mêmes privilèges que les semi-doubles ordinaires.

4° En Carême. — Toutes les fois que le jeudi a l'office votif du Saint-Sacrement et que le lendemain il y a un office des instruments de la Passion, les vêpres du suivant indiquent toujours la mémoire du Saint-Sacrement, il me semble que c'est une erreur.

R. — Ad I. Vous avez raison, on ne peut réciter ce jour un office votif *ad libitum*.

Ad II. Ici encore la messe, comme vous dites, doit être de la Vigile.

Ad III. Votre *Ordo* a raison d'après le nouveau décret du 21 février 1896.

Ad IV. On ne fait pas mémoire en ce cas du Saint-Sacrement, pour ne pas faire *bis in idem*.

Q. — Le décret du 6 mars dernier, qui permet de dire la Messe de *Requiem, corpore præsente,* le jour de l'incidence des fêtes dont on transfère la solennité au dimanche suivant, change-t-il réellement pour la France et la Belgique les décrets donnés antérieurements ?

R. — Dans notre numéro du 4 juin 1896, p. 461, nous avons donné un décret du 6 mars 1896 de la Congrégation des Rites par rapport aux solennités transférées. Nous en avons tiré la conclusion qui nous paraissait raisonnable ; mais ayant reçu à ce sujet des renseignements authentiques venus du Canada, nous nous empressons de les communiquer à nos lecteurs.

« Vers la fin du siècle dernier, l'évêque de Québec avait obtenu que la fête de l'Assomption ne fût plus d'obligation ; et elle fut transférée avec son octave au dimanche suivant, devenant ainsi fête mobile.

« Le 13 mars 1819, l'Indult fut modifié comme il suit par la Sacrée Congrégation de la Propagande : « Placuit Sacræ Congregationi... ut in dominica immediate sequenti Assumptionis B. M. V. festum, ii qui choro non adsunt officium et missam privatam S. Joachim celebrent,... in cunctis ecclesiis missa et vesperæ solemnes, ac si dies proprius Assumptionis esset, peragantur, additis iis quæ de ritu sunt commemorationibus ; denique, ut in ecclesiis ubi non celebratur missa cum cantu, una missa de festo Assumptionis cum suis respective commemorationibus celebretur. »

« Ainsi donc (ce semble) la *fête* restait attachée au dimanche, puisque l'on continuait à y célébrer la messe et les vêpres *more stricte festivo, ac si dies proprius esset.* Dès lors on pouvait se demander : 1° Si l'*office* seul avait été replacé au 15 août, ou s'il avait ramené avec lui en tout ou en partie les privilèges d'une fête de précepte, en ce qui concerne l'exclusion des messes de *Requiem corpore præsente,* l'obligation pour les curés de dire la messe *pro populo,* etc. ; 2° si la solennité pouvait être célébrée l'un de ces dimanches qui admettent non pas les *messes votives,* mais les *fêtes,* telles que la Trinité, l'octave de l'Epiphanie, etc. ; 3° si elle pouvait être simplifiée comme une *messe votive* dont on fait mémoire quand elle est empêchée, ou si elle avait droit à une complète célébration comme une fête de première ou de deuxième classe ; 4° si le sous-diacre qui prend part aux vêpres de la solennité satisfait à son obligation, etc.

« Depuis lors, plusieurs autres fêtes supprimées ont été transférées au dimanche *quoad solemnitatem* avec cette clause : « Celebrentur prout circa festum Assumptionis B. M. V. per rescriptum diei 13 martii 1819 provisum fuerat. » (Indults 20 junii 1852, etc.).

« Dans une première consultation, l'on avait omis de faire remarquer la différence profonde qui existe entre nos Indults et ceux de la France, de la Belgique, etc. (il s'agissait des funérailles solennelles aux jours de fêtes supprimées, dont la solennité est renvoyée au dimanche). Tout naturellement la Sacrée Congrégation des Rites se borna à réitérer les décisions données pour d'autres pays. (S. R. C., in Quebecen., 31 augusti 1872).

« Les incertitudes n'étant pas dissipées, une nouvelle consultation a été envoyée avec un exposé bref mais complet des circonstances du cas (il est à regretter que cet exposé ait été abrégé dans le Rescrit, de manière à devenir obscur). Et la décision a été donnée le 6 mars dernier.

« Ne doit-on pas conclure que ce décret ne fait qu'interpréter un privilège particulier au Canada ? et que conséquemment il ne faut pas se presser de regarder comme abrogées les règles qui concernent les solennités de France, de Belgique, etc. ? »

Ces observations nous paraissent très bonnes ; aussi avant de se prononcer il serait bon d'avoir une réponse plus précise de Rome. En attendant, nous conseillons de suivre les anciens décrets ou du moins la règle qui sera indiquée dans chaque